

< 論文 > ナシ族形成論の課題

| | |
|----------|---|
| 著者 | 荒屋 豊 |
| 雑誌名 | 比較民俗研究 : for Asian folklore studies |
| 号 | 6 |
| ページ | 131-141 |
| 発行年 | 1992-09-30 |
| その他のタイトル | <Articles>The Problems on the Formative Period of the Naxi(納西) |
| URL | http://hdl.handle.net/2241/14260 |

ナシ族形成論の課題

荒屋 豊※

- 目次 1. ナシというカテゴリーの発生
 - 1. 1 問題の所在
 - 1. 2 ナシの語源
 - 1. 3 ナシというカテゴリーの発生
- 2. ナシ族社会の統合原理からの視角
 - 2. 1 サンド伝説の構造
 - 2. 2 サンドの象徴するもの
 - 2. 3 山岳神としてのサンド
 - 2. 4 終わりに

1. 1 問題の所在

ナシ族の形成論については、これまで多くの意見が活発に提出されてきた。その多くは客観的基準に属するものであり、即ち生業、言葉、神話などから源流を探るものであった。こうした研究成果、とりわけ諏訪哲郎先生〔1988〕が遊牧民と農耕民の融合説を唱えて以降、ナシ族、あるいはナシ族文化が決して単一なものではなく複数の構成要素からなり、かつその比重はともかくとして、何らかの意味において遊牧民的要素と農耕民的要素とが含まれているだろうことは、これまた多くの研究者が考えていることである。

しかるに、共同主観的基準に属するもの、即ち何故“我々（はナシ族である）”という共同主観的意識が生じたかという問題について真正面から取り組んだ研究はジャクソン〔1979〕があるのみではないと思われる。従って、ここでの考察もまずジャクソン説を検討することから始めることにしよう。尚、本稿では時間的にも空間的にも異なった民族集団の名称を一般的に表記する場合、ナシという範疇を用い、モソと区別する場合は「ナシ」と表記する。

ジャクソンは「ナシ」と「モソ」が同一の民族か、あるいは二つの異なった民族名称かという問いを出発点に置き、ロックの文献批判を中心に多様な視角からこの問題に取り組んだ。ここではその文脈の全てを検討する余地はないので概括的に説明することにしよう。ジャクソンは「ナシ」と「モソ」を明確に区別するロックの論証の仕方の不十分さを挙げ、結論として、ナシ族内

※ 中国・雲南大学高級進修生

部の差異化の始まりを18世紀に黄帽派が永寧を支配し、改土帰流政策（中央政府による間接統治政策から直接統治政策の転換）により麗江では漢化の速度が加速した、という点に求めている。そして、ナシというカテゴリーの発生について、イ族内部で黒が支配者、白が奴隷を象徴していることから、ナシ族の神話解釈を通じ、ナ（黒）は優勢な集団、パ（白）は従属的な集団ではないかと類推している。改土帰流とともに木氏の政権が転覆した後、モソ（パ）を蔑称として用い、自らは優れた記号であるナを採用したというのである。従って、ナシの発生は、古代の単系システムに逆上り採用されたものであり、地域的にみると西の系列が黒（ナ）であり、東の系列が白（パ）である、という仮説を立てた。

「ナシ」と「モソ」の差異化の始まりに関する仮説は今後検討の余地があるが、現在の東部方言地区の民族名称の調査に照らすと、残念ながらこの魅力的な仮説の一部を否認せねばならない。尚、ここで用いられている西の系列、東の系列という用語は、言語学的には金沙江を境に西部方言、東部方言として位置づけられており、ほぼ「ナシ」と「モソ」に対応するといっていよう。私が永寧において、まず漢語で民族名称を尋ねると、彼等は“我々はモソである”と答えた。次に、ナシ語で尋ねると、“我々はナヒである”と答えたのである。和即人〔1980〕の調査によって、東部方言地区全体で、ナという自称を持つことが確かめられる。従って「西の系列は黒（ナ）であり、東の系列は白（パ）である」という仮説を立証することはできない。

ジャクソンは東巴（トンバ）経典がトンバによって書かれた、つまりトンバによって創られた世界観であるゆえに、安易に漢文献の記載と一致させる方法に注意を促した。にもかかわらず、まるでジャクソン自身も袋小路に落ち込んでいるようにみえる。ナシあるいはナというカテゴリーは一体どのように発生したのだろうか？この意識が発生する以前にナシ族が存在しなかったことは自明なことであり、ナシ族形成論の根幹であることはいうまでもない。本稿での考察もやはりこの問題についてなにがしかの理解を設けることから始めねばならない。

1. 2 ナシの語源

中国における代表的な見解といえる『納西族簡史』〔1984〕には、「ナは“大きい”を意味し、口語のなかでは黒の意味があるが、ナシの意味は“黒い人”の含義ではない。何故なら、ナシ語文法では修飾語は被修飾語の後に置くからである。」という方国瑜・和志武〔1979〕の説を踏襲している。しかし、『東巴経典』には、修飾される名詞が修飾する形容詞の前にくる語順がみられるし、種族名のような固有名詞に限り変化しなかったとも考えられる。実際、納西象形文字では、“黒い”人で描かれた文字がナという発音なのである。ここにも、ナが種族名を示していると考えることができる妥当性が存在するのである。ナが種族名は漢文献には記載されていなく、『東巴経典』に出現するだけなのである。ここで、注意しなければならないのは、“黒い”人というのは、皮膚が黒いという意味にとるのではなく、黒に象徴される人と理解するべきであるということだ。それでは、ナ、即ち黒は一体何を象徴しているのだろうか。この問題を考えるのに、

張済川〔1988〕が提出したチベット語の“黒い”という語源に対する解釈は一定の有効性を持つと、私は考える。

張済川によると、

「チベット語の黒を意味する nag-po の nag は複合語中（旄）牛を指す。（中略）nag-po は gnag から派生したものである。『藏漢辞典』には、“牧畜地区で飼う黄牛以外の黒牛”とあり、チベット文語では明確に旄牛（ヤク）と牛（黄牛とヤクの雑種）であり、ヤクや黄牛より出現するのが遅い。そのため、gnag は最初ヤクを指していただけである。ヤクの大多数は黒色であり、そのため、gnag は黒色を指すようになったのである。……」

ヤクが黒色であるために、gnag が黒色を指すように派性したという見解には疑問があるものの、この見解を敷衍すると、チベット・ビルマ諸語の音韻変化の規則から、ナシ語では前綴 g と末尾子音が脱落し、na となったと類推できるのである。ナという自称はヤクに対して神秘的融即を起こし、“我々はヤク＝ナである”と自称したのか、その集団と接触した吐蕃によって規定され発生したかはともかく、根源的にヤクに対するトーテム崇拝と密接な繋がりのある範疇といえよう。いずれにしてもこのように理解することで、ナはヤクを意味し、民族集団のカテゴリーから見た場合、漢族によって規定された牦牛羌、自ら（或いは吐蕃によって）規定されたナという範疇が、超歴史的に同一の実体を示していたと類推することができるのである。このように考えることにより、初めてナシ族の形成を漢文献から考察する道が開けるのである。

さて、次に一般に“人”を意味すると考えられるという語源について考察してみよう。ナシ語では、シは、“焼畑の地”“稲”と同音語であり、農耕と深い関係のある語彙であることが伺える。納西象形文字をみると、図1のように、“黒い”人間の頭の上に稲が付着しており、このことから“人間”を意味するシは、稲と関連した語彙として観念されていたことが伺える。

以上のような語源の考察から、ナシという語彙が成立するためには、遊牧民の集団と農耕民の集団の両方の要素が不可欠であったといえることができる。注意すべきは、現在のナシ語では、“ヤク”は mbər と発音し、客人を意味することである。この意味するところは重要である。「北方」からやってきた na（ヤク）と規定された遊牧民の支配者集団は土着の農耕民に土着の農耕民の集団の語彙で、mbər（ヤク）の集団は客人であると理解されていたことを意味するからである。



図1

1. 3 ナシというカテゴリーの発生

それでは、一体ナシというカテゴリーはどのように発生したのだろうか？ 上述したように、ナ

というのは漢文献に記載されている牦牛（種）羌の集団と同一の実体と考えられる。従って、牦牛種羌の集団が現在のナシ族居住地区に移動してきた時期をもって、ナシ族という民族が成立すると見做すことができる。

我々は『後漢書・西羌伝』の記載に、羌の集団が確実に南下してきた経緯を見ることができる。

「奉獻公（前384 362）初立，欲復穆公之迹，兵臨渭首，滅復戒。忽李父 畏秦之威，將其種人附落而南，出賜支河曲西數千里與衆羌絕遠，不復交通。其後子孫分別，各自為種，任隨所之，或為牦牛種，越雋羌也；或為白馬種，広漢羌也；或為參狼種，武都羌是也。忽及弟舞獨留湟中，……」

蒙黙〔1985〕の緻密な考証によると、この牦牛種は蜀都羌と解釈すべきで越雋羌ではない。漢代の牦牛羌と旄牛夷は明確な差異があり、後者は“夷系”であり、別称は笮人である。笮人とは、定笮県（現在の木里、塩源）に居住していた民族であり、摩沙夷とも呼ばれ唐代の磨些蛮に相当する。この磨些蛮は後のナシ族の重要な構成要素となったと考えられる。重要なのは、旄はナシ語で牛を意味し、牦牛羌の集団とは区別すべき点である。従って、越雋羌＝摩沙夷の集団の南下をもってヤクの崇拝を尊ぶ牦牛羌＝ナの集団の南下ということはできない。

ところで、『蛮書・名類第四』には次の記載が見られる。

「磨蛮，亦鳥蛮種類也。鉄橋上下及大婆・小婆・三探覽・昆池等川，皆其所居之地。土多牛羊，一家即有羊群……」

上記の記載からも伺えるように摩蛮の生業に牛羊等の牧畜業が存在したことが伺える。しかし、この記載においても牛という含義をも意味するモ（ソ）の集団の南北を指摘できるのみであり、牦牛（ヤク）崇拝を主体とした集団が南化したということとはできない。従って、唐代の遊牧民と農耕民の大融合をもって、ナシ族が形成されたということとはできないのである。ここでもう一度、議論を振りだしに戻して考えて見ることにしよう。

ナシ族形成論を困難に陥れている最大の理由は漢文献にナ（シ）という名称の記載がないためである。そもそも、ナというカテゴリーの記載は東巴經典に見られるだけではなかったか？だとすると、東巴教が発生し、創世神話の世界観の中で自らの共同主観意識を“我々はナである”と再生したと類推するのがこの問題を解決する妥当な道筋ではないだろうか。そして、注意すべきはナというカテゴリーをもたらしした集団は、トンバの祖先の集団であるにすぎないかもしれないことである。

このような道筋で考察する場合、問題となるのが東巴教がいつの時代に、如何なる関係の中で発生したかである。「極救什羅祖師經」、「多巴神羅の身世」等のトンバの出生・祖先の系図中では、トンバ（東巴）は to mba (ti ba) səro という音声があてられており、“東巴”という漢字は音訳であることがわかる。しかし、多くの東巴經典では、py という音声があてられている。py という称号は言語学的にイ語系に属するとされている祭司の称号と類似している。例えば、イ族の pimo、リス族やハニ族の pei ma、ジノ族の mu pe 等である。このことから、東巴はその発生の初期には、外からやって来た宗教、即ちボン教の祭司であり、「土着」の祭司と重層し、統一的

な宗教体系を形成したことが知られるのである。従って、ボン教がナシ族居住地区に伝播し、「土着」の祖先崇拜、自然崇拜と習合した時期をもって、トンバという祭司の称号をシンボルとした東巴教が発生した時期とみなせるのである。房建昌〔1988〕は、8世紀後半のチベット内における宗教対立が契機となり東巴教が発生したとしている。藏文献には、熱狂的な仏教徒であったチベット王ソンテツェンがボン教を排斥し、1. 仏教徒に改宗、2. ボン教を捨てて平民になる。3. 「辺境」に追放する、という3つの条件を提出したと記載されている。3を選択し、多くのボン教徒が四川、雲南を放浪したが、その時にナシ族居住地区にボン教が伝播されたとしている。

具体的に、ボン教徒がいつの時代に如何なる理由でトンバに変容していったかを考察することは、次節で理解を試みることにしたい。ここでは次の認識を確認しておきたい。非仏教的なボン教の伝導者即ちトンバが吐蕃を追放され、ナシ族居住地区に放浪してきたという事実であり、ナシ族の村落に異人として現れたことである。ここでいう異人とは遊行宗教者を指す。すでに述べたように、ナ（ヤク）の集団は土着の農耕民の言語で、客人と同音語であった。そして、この客人こそはトンバの集団なのである。

繰り返そう。元々、“トンバ”は「外部から」やってきた異人である。この認識を前提に置かないで、ナシ族形成論に取り組む研究者は、あたかもトンバが仕掛けた呪術の網の呪縛に絡み取られ脱することができないようなもので、永久に“東巴文化”の迷宮の世界を彷徨することになるであろう。

2. ナシ族社会の統合原理からの視角

ナシ族形成論という、アポリアに迫っていく道筋にはいろいろな視角がある。ここで試みる手段は、ナシ族社会の統合原理から、ナシ族社会の構造と生成を理解する道筋である。社会の統合原理が即ち民族の形成を意味するとはいえないにしても、民族の形成に密接に関連していることは間違いない。

この道筋での考察の第一歩として、本節では、伝説の分析を中心にサンド神靈にまつわる問題について一定の分析を行うことにしたい。サンド神靈はナシ族最大の保護神とされ、その神を祭る行事は1986年に正式にナシ族唯一の国家により批准された民族的民俗行事となった。私がサンド神靈に興味を持った動機も、何故豊富な東巴文化の中からこの神が選択されたかという点にある。このサンド伝説の伝播圏は麗江白沙を中心に、中甸・維西等ほぼ西部方言地区に相当し、東部方言地区には届いていない。つまり、サンド霊の及ぶ範囲は現在のナシ族居住地区において「普遍性」を獲得してはいない。従って、ナシ族社会の統合原理の媒介としてのサンドの問題は西部方言地区に限定される必要があるだろう。ここでは便宜上、サンドの問題と係わりのあるナシ族を「ナシ」と呼ぶことにする。

2. 1 サンド伝説の構造

サンド伝説には様々な異本がある。ここで使用するテキストは、ロック〔1947〕の採集した写本の一部及び、納西族民間故事集成巻編委〔1988〕が採集した民間伝承である。その他の民間伝承は必要に応じて補完的に使用するにとどめよう。

まず、要約的にそれぞれの伝説の内容を整理すると次のようになる。

①北岳廟の写本：北方から馬に乗ってやってきたサンドが現れ、土着の王に家畜を差し出すように要求する。王は供物を差し出すが、妻は禁止すべきサンドの陰口を叩き違反する。しかし、再び王はサンドが再び与えた試練に対し、全ての動物と貨幣を差し出すことにより解決する。王の「国」には一時的な大繁栄がもたらされるが、次第に弱体化する。その時になって、異人がサンドであることに人々は気付き後悔する。

②民間伝承：阿良の夢の中にサンドが現れ、戦争に勝利する力を授けるという予言をする。夢から醒めると老人は消える。朝起きると再び老人は現れる。阿良は夢の中で老人と悟り手厚くもてなそうとするが、老人は財産を食い潰してしまうからと拒む。これは阿良に与えられた試練と考えられる。しかし、妻が禁止すべき陰口を叩いたので、老人は姿を消す。老人は玉龍山に上り麗江一帯を見下ろし、感嘆し麗江に踏み留まる。阿良は、將軍のアポカティに白石を背負ってくるよう命令するが、サンドの化身である白ジャコウジカは阿良の誠実さに感動し、妻が違反した試練を解決する。そして、敵が攻めてくるという予言して、阿良はサンドの方策に従い勝利する。阿良は再びアポカティに白髭の老人を捜すように命令する。アポカティが背負ってきた白石は玉龍山を通った時、盤石のように動かなくなる。そしてナシ族の保護神となる。

①と②を比較すると、重要な同一性は客人神的存在であるサンドがナシ族社会に「富」（経済的繁栄、戦争での勝利権）をもたらしと観念されていることであり、言い換えればサンドの所有が「富」の獲得を象徴しているということができよう。重要な差異性は第一に、①ではサンドは白馬に乗って、北方から水平軸から現れるのに対し、②ではサンドは首長の夢の中に天神が使わしたものとして、垂直軸に降臨してくる点である。もう一つの重要な差異性は、①においてはサンドが共同体を去り、欠損状態がもたらされるのに対し、②においてはサンドはナシ族の保護神として祭られることにより、共同体「内部」に留まる。この差異性は時代的なサンド伝説の構造の変化＝ナシ族社会の構造の変化を象徴している可能性がある。

2. 2 サンドの象徴するもの

伝説の形態構造を支えている思考は、サンドの所有が「富」の獲得を象徴しているということであった。サンドとは具体的に何を象徴しているのか？この問題を考察するにはとりあえず、異人神格即ち共同幻想の象徴としてのサンドと社会実体的に存在するサンドを区別して理解する必要がある。

まず、異人神格のサンドの象徴性についてみてみよう。サンドは山の中で白髭の老人、白ジャコウジカ、そして白石に化身する。白石は戦争のときに白馬に乗った石神将軍に化身する。これらの要素は、それぞれの文脈の中で果たす機能は違うものの、ナシ族の民俗的世界から生成した共同幻想である。とりわけ、サンドは白石を媒介としてナシ族の保護神として「土着化」することから伺えるように、ナシ族最大の土着の霊が棲む白石の象徴性は重要である。ナシ族の白石崇拜の諸層の子細については、すでに楊福泉〔1989〕及び和宝林〔1991〕の論稿があるので、文化背景については割愛し、ここではこの問題に深入りしないが、石の硬直性、境界性及び祖先崇拜の象徴としての含意が「外」からやってきたサンド神霊が化身した主要な理由と考えられる。

次に社会実体的に存在するサンドとはなにかを考えてみよう。伝説②では、土着の酋長である阿良の夢に託宣する白髭の老人は実は東巴であると述べられていることである。つまり、白髭の老人はサンドの化身であり、かつサンドが往来するナシ族社会の「内部」と「外部」の境界を司る聖なる司祭者としての東巴なのである。チベットを追放された非仏教的なボン教徒は、伝説①ではまだナシ族社会を往来する異人にすぎなかったが、伝説②においてはナシ族社会の祭司権を握っていたと考えられるのである。

しかし、王権の構造から見た場合、「ナシ」族の王権はリュブと呼ばれる巫女と対になることにより、初めて完全な王権となるのである。以下に、首長との関係も視野にいれ一定の分析をしておこう。

まず、リュブの方からみてみよう。現在では、リュブの多くは男性に変化しているが、象形文字では巫女として描かれており、元々はリュブは女性であった。このことは、リュブは「石の妻」という含義をもつことから伺える。また、リュブの他称であるサニは象形文字で、“血と男性生殖器”で象徴されている。このことは、リュブはサンド（石）の妻であり、サンドと聖なる婚姻の儀礼がおこなわれていたことを暗示する。民間のいい伝えによると、リュブは精神異常状態になり北岳寺院まで踊り狂っていき、そこでサンドの偶像にかけてある紅い布が落ちてくることにより聖別されるという。また、リュブは村人の病気の治療や家庭内のケガレを払う職能があるが、そのときに、サンド神などの山神を呼び出すという。リュブは憑依型のシャーマンでありナシ族社会の内のケガレを払う役割を果たしていたこと、またサニというのが蔑称であることから、負性になった存在であることがわかる。トンバの方をみると、サンドの経典を読経するのはトンバであるが、その意味を解釈できないことから、少なくともサンド神崇拜においてはブリスト的存在であったと考えられる¹⁾。トンバはいうまでもなく男である。又、サンドの伝説では「ナシ」族社会の＜外＞の動き、即ち戦争の到来を予言し、外圧に適用する役割を果たしている。ここでは注意すべきは、多くの伝説で麦宗（阿宗）阿良と呼ばれている「ナシ」族の首長の性格である。伝説や、木氏の系譜誌では麦宗あるいは阿良は予言者として描かれている。伝説②では、夢の中で東巴（白髭の老人）によって予言が告げられる。ことによると、麦宗あるいは阿良の夢の中で「自己」の無意識を投影したのかもしれない。伝説①と伝説②の差異はここにも如実に現れており、前者が実体的に「ナシ」族社会の外部から（玉龍山：あるいはチベット）

現れた遊行宗教者であるのに対し、後者は内なる「外部」（無意識）から立ち現れるのである。実は麦宗または阿良とトンバは同一の実体である可能性が強い²⁾。しかし、麦宗は宋代の「ナシ」族社会の大変動の時期に現れた特殊な位置におり、木氏の系譜誌を逆上る首長がトンバであるとはいえない。勿論、それ以前の首長が py と呼ばれる「土着」の司祭であった可能性はある。

興味深いのは、リュブは“神の武士”を意味する石を手に置き、鬼を払うという儀礼をおこなっていたことである。村落レベルの儀礼と、サンドを祭る超村落レベルの儀礼を同じ次元で扱うことはできないが、この構造的な類似性は恐らくリュブがかつて巫女王としてシャーマンの力を発揮していたのでないかということを彷彿させるのである。それはともかくとして、宋末から元代にかけて成立したサンド王権（木氏王権）は、その成立当初においては、首長であり祭司的シャーマンであるトンバと憑霊的シャーマンであるリュブによって担われていたが、徐々に首長と祭司の職能が分化していったと考えられるのである。

2. 3 山岳神としてのサンド

サンド神の起源は現在のところ明確な回答が出されていない。Rock, j, f [1947] によると「サンドは『ケサル王伝』に出現し、ケサル王伝に対して戦った姜国王の名字であり、サンドの起源は遙か彼方の北方草原にあり、ナシ族が南下してきたときにもたらされたものである。」この説明は、サンドがチベット王と対立的にあるという意味で興味深いが、その正否はここでは論じない。私の関心は、一般に、サンドは山から現れ山に帰っていく点、そして伝説の構造は明らかに「土着の民（首長）」の視点から、土着の社会を根底から支える文化的解釈装置として構成されている点にある。

小松和彦 [1985] は「（山岳のような）地上的他界とは、他界そのものではなく、現世の最果てであると同時に、他界の入口である」とし、「山岳が現世と他界との境界に立っていることは、全く相反する矛盾した二つの役割、つまり二つの異なる世界を結合し連絡させることと、それを分断し区別することとが同時に課せられていることを意味する。山岳のもつ聖性はこの両義性のうちに含まれている」という示唆に富んだ見解を提出している。

この山岳の境界性（聖性）に焦点を当て、他界と「ナシ」族社会の媒介、そして、国家と「ナシ」族社会の媒介という二つの異なった位相におけるサンドについて考察してみよう。

まず最初に他界と「ナシ」族社会の関係についてみてみよう。すでに述べたようにサンドの所有の有無が「ナシ」族社会の「富」を左右するが、その往来はサンドの棲む山と「ナシ」族が住む里の間で行われる。妻がサンド（白髭の老人）の悪口を叩いたときに、サンドは山に帰る。そこで、山の上から麗江一带を見下ろし、その情景に賛美とも祝福ともいえる感動を表し、麗江を離れたたくなり、玉龍山に留まる。これは一種の「国見」といえるのではないだろうか。ここである「国見」とは、サンドが麗江一带の支配者として確認する行為を指す。またアボカティ（多くの伝承では麦宗という要素に置換されており、麦宗の分身とみなせる）が山に入り、石を探し

にいく。麦宗は即ち東巴＝サンドである。石は玉龍山のふもと（現在の北岳寺院）で磐石のように動かなくなる。石を探しに行き、その石を背負うと、玉龍山のふもとで磐石のように動かなくなるという過程は聖なる山で石を媒介として他界から超越性を獲得し、王権が確立したことを象徴的に物語っているのではないだろうか。あるいはこう言い換えてもよい。この過程は東巴が「異人」から「王」へと転成したことを象徴しているのだと。このように玉龍山は他界から聖性を獲得する聖なる山であるという観念が存在したことが伺えるのである。

次にもうひとつの位相、即ち国家とナシ族社会の媒介としてのサンドの問題を考えてみよう。初めに、『南詔野史』の記載をみてみよう。

「封岳瀆，以葉榆点蒼山為中岳，鳥蛮鳥龍山為東岳，銀生府蒙樂山為南岳，又封南安州神石亦為南岳，越賧高黎貢山為西岳，嵩州雪山為北岳・・・」

崔州とは現在の麗江を、北岳とはここで扱っている玉龍山を指す。南詔国第6代王の異牟尋は王権の安定化のための宗教政策として6つの山岳を封じた。自らの宗教を押しつけることなく山岳を封じた理由は、異牟尋をしてあるいは『乾隆麗江府志略』や『光緒麗江府志路』に記載されているように、元のフビライでさえ畏怖した聖性（タブー）があったからではあるまいか？玉龍山は国家から聖なる山と見做されていたのである。伝説では、土着の首長がサンドに忠誠心を贈与することにより、サンドは首長に「富」を与えるが、伝説①を除いた他の多くの伝説では戦争の勝利権を与える存在である。つまり、サンドと土着の酋長の間には忠誠心と戦争の勝利権が交換されていることがわかる。この戦争は一体誰のための戦争であったのか？『木氏宦譜』には、木氏の系譜に連なる首長が唐、南詔、元、明などの軍事的官職についていたことが記載されている。しかし、方国瑜〔1988〕によると、「官職名は皆信じることができず、『宦譜』に記載されている系譜には根拠があるが、その事件の説明の多くは憶測である。歴史的な実在人物は阿宗（麦宗）から始まり、阿良以下の官職、その他の記載はだいたい史実と一致する」と述べている。

この木氏の系譜は確かに巧妙に作られている。異牟尋が封じたと記載されている伝説①では、忠誠心と戦争の勝利権の交換が行われていなく、また最終的にサンドを排除した点から考えても、麦宗あるいは阿良が出現する宋末から、忠誠心と戦争の贈与の交換が始まったと見做したい。大林太良〔1973〕によると、「土司制度は、単に中央政府の手段支配の手段であっただけではなく、少数民族とくにその酋長にとっても中央政府の権威を背後にいただくことによってその支配を正当化できるという利点があった。」と同時に、サンド神霊という宗教的権威を背景に、「ナシ」族の首長は土着の民及びアチャン族、リス族、ヌー族などの山人の支配を正当化していったのではないだろうか。

伝説の文脈では、サンドと土着の酋長の間には忠誠心と戦争の勝利権が交換されていると語られている。また、サンドは戦争の時に暴風雨などを巻き起こしていることから戦士の機能を担っていたと考えられる。そして、この交換の世界観を媒介したのは、麦宗あるいは阿良である。即ちトンバが国家と「ナシ」族社会の境界を媒介する役割を果たしたのである。チベット国内の宗教闘争、あるいは後の雲南・四川における派閥争いに敗れ、遊行漂泊していたボン教の司祭者は

恐らく唐末から宋代にナシ族地域に住み着きトンバとなり、徐々に「ナシ」族社会に宗教的統合のみならず、政治統合にまで関与する存在となっていたのではあるまいか。重要なのは、蒙古のフビライの襲来という外圧を契機に、阿良はフビライに助軍すると同時に、勢いに乗じて、その権威をたてに、ナシ族社会に諸首長のシンボリックな統一者、即ち王となった点である。そして、「ナシ」族社会の集団は東巴によって行われたサンドの儀礼を通じて、荒ぶれた戦士となって戦ったのである。しかし、それは「ナシ」族の集団にとって戦争という脅威がもたらす不安や矛盾を浄化する儀礼的イデオロギーであったと思われる。この戦いは中央政府からみれば「夷をもって夷を制す」という、伝統的な異民族統治政策であったが、その政府への適応自体が首長、即ち東巴にとっての社会地位向上の手段であったのではないだろうか？

結 わ り に

ジャクソンは、現在の現地調査のデーターを軽視したため、その豊饒に富んだ分析内容にもかかわらず、結論からみれば単純な誤りを犯した。しかし、ジャクソンが主張するように、「ナシ族全体の問題を再構築する論理の通った仮説を提出する」ことは様々な観点から“東巴文化論”が語られる現在最も緊急に必要とされる課題ではなかっただろうか？論じ残された問題は多いが、最後に、元代における王権（木氏王権）の成立が、「ナシ」族としてのアイデンティティを徐々に形成していったこと、その媒介者はトンバであったことを強調しておきたい。この方向性で補完的な論文を幾つか執筆する予定である。

注

- 1) 残念ながら、現時点ではかつてサンドを祭る儀礼のときに読経された東巴經典は翻訳されていない。東巴文化研究室の研究員によると、東巴自身が音声記憶しているだけで、意味を解釈できないのが大きな理由であるという。その音声は、古白語、古藏語が多く含まれているらしい。一日も早く翻訳されることを期待したい。
- 2) 雲南社会科学院所属の和志武先生は講義中、『求威靈』と呼ばれる東巴經典の分析から、阿宗（麦宗）と阿良が東巴の系譜に連なっている可能性があることを示唆してくれた。この発言は、この論を起こすにあたって非常に元気づけられた。この場で感謝の意を表したい。

参 考 文 献

- 方国瑜 1940「麼些民族考」『民族学研究集刊』
方国瑜 1988「木氏宦譜概説」『麗江志苑』第二期
方国瑜 和志武 1979「納西族的淵源、遷都和分布」『民族研究』

- 方国瑜 和志武 1981『納西象形文字譜』雲南人民出版社
- Rock, J. F 1947『The Ancient Na-khi Kingdom of South-west China』
2 vols Harvard
- 藤沢義美 1969『西南中国民族史の研究』 大安
- 大林太良 1970「中国辺境の土司制度の民族学的考察」『民族学研究』
- 小松和彦 1974「物くさ太郎の構造論的分析」『民族学研究』
1985a『神がみの精神史』北斗出版社
1985b『異人論－民俗社会の心性』青土社
- 宮田登 1985『民俗宗教論の課題』未来社
- 赤坂憲雄 1985『異人論序説』砂子屋書房
- Jackson, A 1979『NA-KHI RELIGION』MOUTON PUBLISHERS, LEIDEN
- 和即人 1980「試論納西族的自称族名」『思想戦線』
- 佐々木宏幹 1983『憑霊とシャーマン－宗教人類学ノート』東京大学出版社
- 納西族簡志編写組 1984『納西族簡志』雲南人民出版社
- 蒙默 1985「試論漢代西南民族中的“夷”与“羌”」『歴史研究』
- 諏訪哲郎 1988『西南中国納西族の農耕民性と牧畜民性』学習院大学
- 張濟川 1988「臧語形容詞的來源語」『Languages and History in East Asia』
SYOKADO
- 房建昌 1988「東巴教創始丁巴 羅及生平」『思想戦線』
- 納西族民間故事集成卷編委 1988『納西族民間故事集成』第一編
- 楊福泉 1988a「論納西族巫師“桑尼”」『雲南民族学院学報』
- 楊福泉 1988b「納西族木石文化論」『思想戦線』
- 木芹 1990『南詔野史会証』雲南人民出版社
- 和宝林 1991「試論東巴文化中的木石崇拜」『東巴文化論』所収 雲南人民出版社